50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 5 2 FEVRIER 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A quels résultats ont conduit les recherches historiques récentes sur l'origine du Symbole des Apôtres ? Est-ce que l'on croit encore aujourd'hui à l'origine apostolique du texte que donnent les Catéchismes ?

R. — Depuis une quinzaine d'années, le Symbole des Apôtres a été l'objet d'études qui ne sont pas sans conséquences pour l'histoire de son origine. Au vrai, à ces études avaient préludé dans les cinquante années qui ont précédé, des travaux importants, qui ont singulièrement facilité les recherches récemment entreprises [1]. Cependant c'étaient là plutôt travaux préparatoires, parfois même simples plaidoyers suscités par des soucis de polémique confessionnelle [2]. En fait, on n'avait guère abouti durant cette période qu'à accumuler des matériaux pour l'édifice à venir, et à montrer que le texte du Symbole des Apôtres actuellement en usage, ou *textus receptus,* est à quelque chose près le *Credo* utilisé à Rome au cours du IVe siècle [3].

Semblable conclusion avait un réel intérêt. Elle mettait déjà en évidence l'antiquité de notre Symbole. Restait toutefois à pénétrer plus avant dans l'histoire antérieure de ce texte vénérable. On n'y était point parvenu dès lors ; on se hasardait seulement à émettre des hypothèses sur la date à laquelle on supposait qu'il avait pu voir le jour. Les uns penchaient pour le milieu du IIe siècle ; d'autres remontaient plus haut encore, jusqu'à la fin du Ier. Simples inductions qui manquaient d'une base vraiment solide et où la part d'appréciation personnelle demeurait large. Il était nécessaire, si l'on voulait arriver à des précisions mieux fondées, de reprendre le problème sur nouveaux frais.

C'est justement à reprendre ce problème de la sorte et à percer le mystère de l'histoire primitive du Symbole des Apôtres, que se sont employés les savants qui depuis 1918 se sont occupés de ce texte. Les résultats auxquels ils ont été conduits, sans être encore décisifs de tout point, sont malgré tout assez remarquables pour mériter d'être connus [4].

Constatation surprenante, en effet, en un pareil

[1] Parmi ceux de ces travaux dont l'intérêt demeure durable, il faut signaler tout particulièrement : C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 3 vol., Christiania, 1866-1875 ; — Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* 3e éd., Breslau, 1897 (contient un appendice précieux par Harnack) ; — F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol...*, 2 vol., Leipzig, 1894-1900.
On trouve aussi des éléments de documentation dans Denzinger, surtout dans les dernières éditions.

[2] Ainsi en est-il spécialement pour les nombreux écrits provoqués par la polémique qui a enflammé les milieux protestants en Allemagne autour de 1892 et qui a reçu le nom de « Kampf um das Apostolikum ». Le Symbole des Apôtres est-il susceptible de nous faire connaître l'enseignement des disciples du Sauveur ? Telle était la question soulevée. Il va sans dire que cette question ne se pose pas pour nous catholiques. Aussi l'intérêt des ouvrages suscités par cette polémique est-il en général assez faible pour nous.

[3] Ce *Credo* romain du IVe siècle nous est connu par Rufin qui l'a commenté à la fin de ce siècle, et par Marcel d'Ancyre qui eut à s'en servir autour de 340.

[4] Nous énumérons ici les principaux de ces travaux dans l'ordre même où ils ont vu le jour :
W. M. Peitz, S. J., *Das Glaubensbekenntnis der Apostel*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 553-66.
K. Holl, *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses*, dans les Comptes-rendus de l'Académie de Berlin, 1919, p. 2-11. Reproduit dans *Gesammelte Aufsätze...*, vol. II, p. 115-22.
Harnack, *Zur Abhandlung des Hrn. Holl : « Zur Auslegung... »*, dans la même collection des Comptes-rendus, 1919, p. 112-16.
J. Haussleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche*, Gütersloh, 1920.
A. Nussbaumer, O. M. Cap., *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho*, Paderborn, 1921.
H. Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses*, paru dans le *Festgabe* de Harnack et en tiré à part, Tubingue, 1921.
Le même Lietzmann a publié dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* à partir de 1922, toute une série de *Symbolstudien*, soit I-VII, 1922, p. 1-34 ; VIII-XII, 1923, p. 257-79 ; XIII, 1925, p. 193-202 ; XIV, 1927, p. 75-95.
D. B. Capelle, *Le symbole romain au second siècle*, dans *Revue Bénédictine*, 1927, p. 33-45.
J. de Ghellinck, S. J., *L'histoire du Symbole des Apôtres*, dans *Recherches de science religieuse* (Mélanges de Grandmaison), 1928, p. 118-25.
J. Lebreton, S. J., § *Le Symbole baptismal*, dans son *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 141-73.
D. B. Capelle, *Les Origines du Symbole romain*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1930, p. 5-20.
J. Lebreton, S. J., *Les Origines du Symbole baptismal*, dans *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 97-124.
Il faut signaler aussi deux travaux qui réunissent une documentation utile :
R. Seeberg, *Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 40, 1922, p. 1-41.
D. R. H. Connolly, *On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 25, 1923-1924, p. 131-39.

problème, si délicat : il se trouve que tous ces savants [5], à quelque confession qu'ils appartiennent [6], sont en fin de compte et assez rapidement tombés d'accord pour admettre en commun cette conclusion générale, savoir, que notre Symbole actuel ou *textus receptus*, même dans la forme un peu moins longue qui était la sienne au IVe siècle [7], n'est pas primitif. C'est un texte évolué, dérivé d'un texte beaucoup plus court, lequel ne comportait pas apparemment de développement christologique dans le second article.

A qui, de fait, recherche quelle est la contexture de notre Symbole des Apôtres, il apparaît sans peine qu'il se divise en trois membres ou articles principaux :

1° *Credo in Deum Patrem...*
2° *et in Jesum Christum Filium ejus...*
3° *in Spiritum Sanctum...*

A chacun de ces trois membres, qui constituent à eux trois le squelette du morceau, est rattaché un développement plus ou moins long suivant le cas. En ce qui regarde le Père, il est spécifié qu'il est tout-puissant et créateur. Du Fils est décrite d'une façon abrégée, mais cependant assez complète, l'Incarnation rédemptrice. Quant au Saint-Esprit, la mention qui en est faite amène celle de l'Eglise et des grandes œuvres qui par l'opération du Saint-Esprit s'accomplissent dans l'Eglise. Au total, dans un cadre de profession de foi trinitaire se trouve inséré l'énoncé de plusieurs dogmes qui ont des affinités avec celui de la Sainte Trinité, ces divers dogmes étant répartis dans ce cadre suivant lesdites affinités, et l'énoncé de chacun d'eux raccroché à la mention de l'une des trois personnes divines.

Or, à l'examen, il s'est révélé que ce cadre de profession de foi trinitaire constituait à lui seul, dans le principe, à peu près tout le symbole d'où est dérivé le *Credo* romain du IVe siècle et notre actuel *textus receptus*. Presque tout le surplus est addition postérieure. On entrevoit, en effet, que cet archétype du Symbole des Apôtres devait se présenter approximativement de la façon suivante :

Je crois en Dieu le Père tout-puissant,
et en Jésus-Christ, son Fils,
et au Saint-Esprit, la Sainte Eglise, la résurrection de la chair [8].

L'existence d'un tel archétype, voilà le fait nouveau qui se dégage des études récentes sur notre *Credo* romain, le fait qui est actuellement admis par tous ceux qui ont eu à intervenir dans les discussions de ces dernières années, qu'ils soient catholiques ou protestants.

Comment ont-ils été amenés à cette conclusion ? Certains, au début, comme Holl et Harnack [9], y ont sans doute été conduits par une intuition qui procède peut-être plus de vues systématiques, sinon même tendancieuses, que de la constatation de faits précis. Mais tel n'a pas été le cas de tous. Le P. Peitz, par exemple, ne se doutait aucunement du résultat auquel allaient le conduire ses études sur certaines formules du *Liber diurnus* [10], et il a été tout étonné de se rencontrer avec Holl, Harnack et le P. Nussbaumer [1], qui avaient travaillé eux-mêmes indépendamment de lui ou tout au moins sur d'autres données que les siennes. Lietzmann est arrivé ensuite, versant aux débats toute une série de documents qui avaient échappé à l'investigation de ses prédécesseurs [2]. De tous ces documents il ressortait d'une façon évidente que l'archétype dont nous venons d'esquisser le schème, a certainement été en usage durant les premiers siècles de l'Eglise, et cela dans des milieux fort divers. On en retrouvait la trace non

[5] Il faut mettre à part M. F. J. Badcock, qui dans son ouvrage récent, *The History of the Creeds* (Londres, 1930), s'en va dans des sentiers à lui. Il croit lui aussi à l'existence d'un symbole romain primitif de forme courte, mais il voudrait que ledit symbole se soit maintenu jusque vers la fin du IVe siècle. Il n'admet donc pas que le *Credo* cité par Marcel d'Ancyre ait été le *Credo* romain alors en usage. Mais M. Badcock tient si peu compte des travaux actuellement en cours, sa position est tellement étrange, qu'on peut se dispenser d'en faire état ici. Pour plus de renseignements, voir une recension fort sévère de D. Capelle dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1932, p. 210-11.

[6] On remarquera le nombre et la qualité des auteurs catholiques qui ont pris part dans ces dernières années à cette importante discussion : le P. Peitz, S. J., le P. Nussbaumer, O. M. Cap., Dom Capelle, O. S. B., le P. Lebreton, S. J., le P. de Ghellinck, S. J.

[7] Il s'est produit en effet, même après le IVe siècle, quelques modifications au texte du symbole romain alors en usage, notamment par addition à certains articles. On le constate en comparant avec notre *textus receptus* l'énoncé fourni par Marcel d'Ancyre et Rufin.

[8] Telle est la reconstitution proposée par D. Capelle (*Les Origines...*, p. 19). On peut admettre cette reconstitution à titre indicatif, car il ne peut s'agir ici que d'une approximation. C'est d'autant plus vrai que, comme nous le verrons, les formules liturgiques n'étaient pas encore à cette date fixées d'une façon stricte.

[9] La grande idée de Holl est, en effet, que le développement christologique inséré au second membre du *Credo* romain primitif n'est qu'une glose théologique des deux qualificatifs donnés de prime abord au Christ, υἱὸν θεοῦ d'une part, et κύριον ἡμῶν de l'autre. Vue systématique, qui a immédiatement agréé à Harnack, et qui a également influencé Lietzmann (*Anfänge*). D. Capelle (*Le Symbole...*, p. 43 sq., et *Les Origines...*, p. 13 sq.) et le P. Lebreton (*Recherches*, p. 116 sq.) ont bien montré ce qui du point de vue documents manifeste le caractère tendancieux d'une telle vue.

[10] Le *Liber diurnus* est un ancien recueil de la chancellerie pontificale que le P. Peitz a étudié minutieusement en vue d'en fixer l'origine et la date. C'est au cours de cette étude qu'il est tombé en arrêt devant certaines professions de foi qui lui ont paru étranges. Il s'est mis à les scruter à leur tour pour elles-mêmes, et c'est ainsi, donc d'une façon absolument accidentelle, qu'il a été amené à envisager l'existence d'un symbole romain primitif sans développement christologique.

[1] Holl, en lançant sa théorie n'a pas tenu compte du travail du P. Peitz qui avait paru l'année précédente ; il semble même l'avoir ignoré tout à fait. Quant au P. Nussbaumer, il connaissait sans doute la découverte du P. Peitz, mais il n'est pas parti de ces données ; il étudiait Justin et Irénée, et c'est de cette étude qu'il a conclu à l'exactitude des vues de Peitz. Pendant ce temps, sans que le P. Nussbaumer en soit averti (p. 115), M. Haussleiter entrait dans la voie ouverte par Peitz et s'efforçait de justifier ses conclusions.

[2] Surtout dans Lietzmann, *Anfänge*.

seulement au IIe siècle [3], mais beaucoup plus tard encore, à une date où l'on ne soupçonnait pas jusque-là qu'il ait pu se maintenir, au Ve siècle, par exemple [4]. Bref, la conclusion s'imposait. Et ceux-là même qui de prime abord avaient manifesté quelque scepticisme, tel Dom Capelle [5], devaient finalement rendre les armes pour rejoindre le gros de leurs collègues, les convertis de la première heure, Peitz, Holl, Harnack, Nussbaumer, Haussleiter, Lietzmann, Lebreton, de Ghellinck.

Il semble donc que l'on puisse considérer comme acquis ce résultat, tant est « impressionnant », comme l'écrit Dom Capelle [6], cet « accord (qui) s'est déclaré entre savants travaillant dans l'indépendance. »

Mais si telle est la situation, le problème de l'origine du *textus receptus* ne se trouve pas résolu pour autant. Au contraire, une multitude de questions subsidiaires se posent, auxquelles il importe de répondre. Puisque, à l'origine, le symbole romain était de forme courte, quand s'est produit l'allongement qui l'a transformé, et notamment quand, dans ce symbole de forme courte, l'insertion s'est-elle produite d'un développement christologique qui a modifié son caractère initial ? Comment s'est opéré cet allongement ? Sous quelle influence et dans quel but ?

A ces diverses questions on a naturellement cherché à répondre, à mesure même qu'on se les posait. Mais ici, à la différence de ce que nous constations tout à l'heure, il n'est plus possible de parler d'harmonie. Les solutions sont au contraire divergentes, même entre catholiques. Notamment celle de Dom Capelle [7] n'agrée pas de tout point au P. Lebreton [8]. C'est qu'aussi bien les textes ne fournissent plus d'éléments absolument décisifs. Nous n'avons pas nous-même, il va sans dire, la prétention de trancher en matière aussi délicate. Nous nous bornerons à présenter l'explication qui nous paraît la plus plausible étant donné l'état actuel de notre documentation.

Les vues que nous allons exposer se rattachent de très près à celles qu'a fait valoir en l'espèce le P. Lebreton, celui de tous les auteurs cités plus haut qui nous semble avoir le mieux saisi le principe de solution des divers problèmes que pose l'origine du *textus receptus* [9].

A la suite de Lietzmann, le P. Lebreton insiste, en effet, sur cette idée, que nous croyons essentielle, à savoir, que le Symbole des Apôtres est originairement un symbole baptismal, donc « une formule liturgique, et (que) c'est l'histoire de la liturgie qui peut le mieux nous aider à en saisir l'origine et le développement [10]. »

Formule liturgique, le Symbole des Apôtres l'est, de fait, incontestablement. Il l'est pour nous à l'heure actuelle, encore que nous soyons peut-être peu habitués à le remarquer. Il l'était plus encore, ou du moins de façon plus manifeste, dans l'antiquité. C'est le symbole que tout catéchumène devait, et doit encore dans le rit romain, réciter par lui-même ou par l'entremise de ses parrain et marraine, avant d'être admis au baptême. Servir à la liturgie du baptême et à la préparation catéchétique des futurs baptisés, telle était durant les premiers siècles sa fonction propre, et, si nous voulons bien le reconnaître, telle est encore sa fonction primordiale de nos jours [1]. C'est donc essentiellement une formule liturgique, comme le sont du reste originairement tous les *Credos* antiques.

Or, note très justement le P. Lebreton, les formules liturgiques n'avaient pas, dans les tout premiers siècles de l'Eglise, ce caractère de fixité que nous sommes habitués à leur voir maintenant [2]. La chose est bien connue. Elle est attestée

[3] Notamment dans l'*Epistula Apostolorum*, apocryphe du milieu du IIe siècle publié par M. C. Schmidt, *Gespräche Jesu...*, Leipzig, 1919, p. 32. On peut voir le texte reconstitué dans les récentes éditions de Denzinger, n. 1.

[4] Dans le papyrus de Der-Balizeh, ce dernier étant à placer au Ve siècle et non pas au IIe, comme on faisait assez volontiers jadis. Cf. D. Connolly dans *Journal of Theological Studies*, t. 28, 1926-1927, p. 82 sq. Les formules du *Liber diurnus* étudiées par le P. Peitz sont peut-être plus tardives encore. Elles sont restées en tout cas longtemps en usage. Il se pourrait même qu'il y eût jusque dans notre liturgie actuelle des vestiges de l'état ancien du *Credo* romain. Notre Rituel place, en effet, juste avant l'administration du baptême une série de questions à poser au futur baptisé : *Credis in Deum Patrem omnipotentem...* ? etc. Les trois premières de ces questions sont destinées à amener une profession de foi du néophyte à chacune des trois personnes de la Sainte Trinité, et elles sont évidemment en relation avec notre *Credo*. Mais il est remarquable que dans leur énoncé elles ne recouvrent pas toute la matière du *textus receptus ;* le second membre en particulier est très écourté. Or ces interrogations sont fort anciennes ; elles nous arrivent par le Sacramentaire gélasien, où elles se lisent intégralement, mais sous une forme encore plus courte. Ne serait-ce pas là une survivance des formules d'un lointain passé ? La question a été soulevée par D. Connolly *(On the Text...*, p. 138-39). Il ne semble pas qu'on ait jusqu'ici cherché à lui donner une réponse bien précise.

[5] D. Capelle, en 1927, n'osait pas encore admettre l'existence d'un archétype de forme courte *(Le Symbole...*, p. 44-45). Il a fini par se rendre, et de fort bonne grâce, en 1930 *(Les Origines...*, p. 6-8), après un article substantiel de M. Lietzmann *(Symbol.*, XIV).

[6] *Les Origines...*, p. 6. Depuis cette date, D. Capelle a reçu de nombreuses adhésions à la thèse que maintenant il soutient. Il a signalé les plus notables dans le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, octobre 1932, p. 246 ; ce sont celles de M. Erik Peterson et du P. Jungmann.

[7] Capelle, *Les Origines...*, p. 8 sq.

[8] Lebreton, *Recherches*, p. 101 sq. D. Capelle a répliqué au P. Lebreton, en maintenant pour l'essentiel son point de vue, dans une courte note du *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* citée plus haut, octobre 1932, p. 246.

[9] Voir surtout Lebreton, *Recherches*, p. 101 sq.

[10] *Loc. cit.*, p. 124.

[1] Il ne faut pas oublier, en effet, que la plus grande partie de l'exposé dogmatique dans notre enseignement catéchétique moderne repose encore sur le Symbole des Apôtres. Nous expliquons et commentons ce Symbole. Ainsi faisait-on dans l'antiquité. La grande différence entre maintenant et jadis est que maintenant, en règle générale, nous instruisons au catéchisme des enfants qui ont déjà été baptisés et fait officiellement profession de foi au Symbole, tandis que jadis on enseignait ce Symbole à des catéchumènes qui allaient avoir à lui donner solennelle adhésion.

[2] Il n'est peut-être pas inutile de noter ici qu'il ne faudrait pas exagérer ce caractère de fixité de nos

pour la liturgie de la messe à Rome au milieu du IIe siècle par S. Justin. Celui-ci explique comment, une fois préparés le pain et le vin qui vont être consacrés, « celui qui préside se lance autant qu'il est en son pouvoir dans des prières et eucharisties, qu'il fait monter vers (le ciel) ; à quoi le peuple répond par l'acclamation *Amen* [3]. » L'évêque consécrateur de l'Eucharistie n'était donc pas à cette date lié par un texte ; il se livrait plutôt à une sorte d'improvisation. Il va sans dire que dans ces improvisations il y avait déjà, sans aucun doute, des éléments qui avaient tendance à reparaître d'une fois à l'autre, et non seulement des thèmes, — ce qui est tout naturel, étant donné que certains s'imposaient, — mais jusqu'à des expressions et des formules même, expressions et formules que l'on devait voir revenir d'une façon à peu près régulière. La liberté n'en restait pas moins grande d'un chacun quant à la manière d'insérer dans la trame du développement improvisé ces éléments en voie de fixation. Aussi, pour le Ier et le IIe siècle tout au moins, vaudrait-il mieux probablement ne pas parler de textes liturgiques, mais plutôt de thèmes et de schèmes liturgiques.

S'il en va de la sorte en ce qui regarde la synaxe eucharistique, on doit s'attendre à retrouver le même état de choses pour la liturgie du baptême. Et de fait, à prendre connaissance des textes capables de nous révéler les habitudes du IIe siècle en cette matière, on éprouve nettement l'impression qu'aucun mot à mot n'était encore strictement fixé.

Qu'on parcoure, par exemple, les œuvres de S. Irénée. On y trouve par dizaines des passages où, soit directement, soit indirectement, l'évêque de Lyon fait appel à la *regula fidei* dans ses discussions avec les hérétiques. Quelques-uns de ces passages sont célèbres, et l'on a voulu s'en servir pour reconstituer son *Credo*. Mais grande est la difficulté, si pour cette reconstitution, au lieu de s'en tenir à un seul de ces passages, on veut tenir compte de l'ensemble. On constate, en effet, que tous ont un air de famille indéniable, et que cependant de l'un à l'autre il y a des différences sensibles dans la façon dont ils se présentent. Non seulement les mots employés ne sont pas toujours les mêmes, mais leur agencement ne demeure pas toujours le même non plus, et parfois c'est presque toute l'ordonnance du morceau qui se trouve plus ou moins bouleversée [4]. On remarque en particulier ce fait apparemment étrange qu'Irénée, quand il introduit dans l'énoncé de la *regula fidei* un résumé de la vie du Christ ou développement christologique [5], le place parfois dans le second membre en liaison avec ce qui est dit du Fils, mais aussi d'aventure dans le troisième en le rattachant à la mention du Saint-Esprit [6]. Et pourtant, dans un cas comme dans l'autre, il a bien la prétention de formuler la règle de foi, règle de foi qu'il déclare « inaltérable ». Inaltérable, qu'est-ce à dire ? Et comment peut-il l'entendre ? Pas en ce sens évidemment que cette *regula fidei* ait été fixée *ne varietur* dans un texte dont on ne pouvait pas modifier un iota, puisque lui-même n'arrive pas à la citer deux fois de la même manière. Il doit donc l'entendre d'une fixité de la doctrine et du thème général, cette fixité s'accommodant de pas mal de variations dans la présentation de cette doctrine et de ce thème.

Même situation à peu de chose près chez Tertullien. Là encore appels fréquents à la *regula fidei*, et constatation analogue : impossible de découvrir deux exposés qui coïncident. — « Tertullien glose, » a-t-on dit pour expliquer cet état de choses ; « il ne cite pas textuellement. » — Sans doute ; et c'est trop clair. Mais voilà bien précisément l'étrange : c'est qu'il ne cite pas textuellement ; c'est qu'il se permette et puisse se permettre de gloser. L'eût-il fait, s'il se fût trouvé en face d'un mot à mot dont on ne pouvait plus se départir ? S'il glose en énonçant une règle de foi qu'il s'attache lui aussi à proclamer « inaltérable, » c'est qu'il se croit le droit de gloser. C'est donc qu'il ne considère pas le texte de son symbole comme figé dans la lettre.

De tout ceci il résulte que même dans la seconde partie du IIe siècle, la plasticité des symboles baptismaux a pu demeurer assez grande. On comprend dès lors sans trop de peine quand et comment a pu s'opérer à Rome la transformation qui du symbole court primitif a fait un symbole long à développement christologique en même temps que trinitaire. Cette transformation a dû s'opérer dans le cours du IIe siècle, et cela sous l'influence des nombreuses hérésies qui ont vu le jour durant ce siècle, par réaction contre ces hérésies.

Il est à croire, en effet, que dans le principe les Apôtres baptisaient les néophytes comme Notre-Seigneur le leur avait enseigné, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [7]. Ce qu'ils devaient donc réclamer d'eux avant de les régénérer, c'est un acte de foi aux trois personnes divines auxquelles ils allaient être consacrés par le baptême. Dans cette perspective, l'existence d'un symbole court, avant tout, acte de foi trinitaire, apparaît on ne peut plus naturelle ; et c'est justement ce que nous avons trouvé aux origines de l'Eglise romaine avec l'archétype du Symbole des Apôtres décrit plus haut. Mais à mesure que les Apôtres disparaissent, l'effervescence grandit dans les communautés chrétiennes. Les hérésies se multiplient. Elles iront se multipliant durant

formules liturgiques actuelles. Sans doute il n'appartient plus à chacun de les modifier à sa fantaisie ; mais l'autorité compétente ne se prive pas de les transformer, et, en fait, nos livres liturgiques sont en perpétuelle évolution.

[3] *I Apol.*, LXVII, 5.

[4] On peut voir dans Lebreton, *Origines*, p. 157, note 4, l'essai de M. Hitchcock pour reconstituer le *Credo* d'Irénée. Tous les traits qui chez Irénée se trouvent disséminés d'ici de là, sont mis bout à bout. Le résultat est singulier. Le P. Lebreton a bien raison de soutenir qu'il s'agit là d'un *Credo* « factice ».

[5] Ce n'est pas toujours le cas.

[6] *Adv. hær.*, I, x, 1, *P. G.*, t. 7, col. 549 AB.

[7] Mt., XXVIII, 19.

tout le cours du second siècle qui est le siècle par excellence des hérétiques. Contre ces adversaires il faudra faire front. L'Eglise n'y manquera pas. Elle arguera de l'enseignement traditionnel reçu des Apôtres. Pour le mettre en évidence et résister aux assauts de l'ennemi, elle se servira de courtes formules bien frappées, qui déjà circulaient de bouche en bouche comme résumé particulièrement topique de la catéchèse orale primitive. Ainsi fait à l'orée du IIe siècle S. Ignace d'Antioche : contre les docètes de son temps, il rappelle la doctrine évangélique en des phrases qui, tant par leur énoncé que par leur construction, font « invinciblement » penser au Symbole des Apôtres [8]. Ainsi feront plus tard encore Justin et Irénée et Tertullien : ils argueront eux aussi de la catéchèse orale, de la *regula fidei*. Et parce que de leur temps le nombre des hérétiques aura grandi par rapport à ce qu'il était à l'époque d'Ignace, cette *regula fidei* et cette catéchèse se présenteront chargées de précisions et de formules destinées à mettre en garde les néophytes contre les périls nouveaux auxquels ils étaient dès lors exposés. Aussi bien, entre l'énoncé que donnent ces auteurs de la *regula fidei* et notre Symbole des Apôtres les ressemblances apparaissent de plus en plus grandes. On retrouve de part et d'autre une trame analogue, avec çà et là des coïncidences verbales extrêmement significatives. Ainsi, à travers les œuvres de ces auteurs on entrevoit ce qu'a pu être l'élaboration de notre formule actuelle : pour en arriver à cette formule, il aura suffi que le résumé catéchétique, demeuré longtemps plus ou moins malléable, se figeât en quelque sorte en une phrase fixée mot à mot. Peut-être la chose était-elle réalisée à Rome dès le début du IIIe siècle au temps d'Hippolyte [9].

Si cette reconstitution historique est exacte, il suit que c'est pour une large part à la polémique que nous serions redevables de la transformation du *Credo* romain primitif, type court et essentiellement trinitaire, en un type long, à la fois trinitaire et christologique. Sur ce point le P. Lebreton, croyons-nous, a vu très juste, plus juste que Dom Capelle, qui, tout en admettant la transformation, puisqu'elle lui apparaît maintenant incontestable, n'arrive pas à comprendre quel a pu en être le but [10]. A lire intégralement Irénée et Tertullien, il semble cependant que la chose soit assez claire. Le rôle polémique de la *regula fidei* s'y révèle très marqué, en même temps que son rôle de garde-fou et de *tessera* de la foi. Le P. Lebreton a relevé dans la *Démonstration de la prédication apostolique* de S. Irénée quelques textes qui mettent ce fait en évidence [1]. Il serait aisé de multiplier les citations. Qu'il suffise ici de rappeler comment Irénée utilise cette idée qu'il trouve incluse dans la *regula fidei*, à savoir, que Dieu le Père est un, et le Fils un également [2]. Εἷς Θεός. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, et par conséquent qu'ils se taisent les Marcionites et tous autres hérétiques qui osent parler de deux dieux distincts l'un de l'autre. Et pareillement il n'y a qu'un seul Christ, εἷς Χριστός ; ainsi l'enseigne la foi apostolique. Donc il faut rejeter impitoyablement tous ceux qui prétendent que Jésus et le Christ seraient deux personnages différents. Pareillement S. Irénée insistera beaucoup sur ce fait que, d'après la *regula fidei*, l'Esprit-Saint a prédit par les prophètes tous les événements de la vie du Christ. C'est là pour lui un argument fondamental contre Marcion, ce dernier soutenant que le Dieu de l'Ancien Testament et ses prophètes n'avaient pas prédit l'avènement du Christ, mais l'avènement d'un autre que le Christ [3]. De là vient sans doute, plus encore peut-être que de l'influence personnelle de Justin et de la tradition des Apologistes [4], qu'Irénée,

[8] La réflexion est de M. Lelong dans son édition d'Ignace d'Antioche, Paris 1910, p. 50, note ; elle est on ne peut plus judicieuse.

[9] C'est ce que paraît admettre D. Capelle ; il verrait même volontiers la nouvelle formule romaine fixée pour l'essentiel dès le milieu du IIe siècle *(Les Origines...,* p. 12 et 19). Il s'appuie pour cela sur la *Tradition apostolique* d'Hippolyte qui est censée fournir un texte du *Credo* romain réellement fixé. (Pour la reconstitution de ce texte d'après la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, voir Seeberg, p. 6-9, Connolly, p. 138, et Capelle, *Le Symbole...*, p. 35-37). Mais il ne paraît pas s'être demandé pourquoi, si le *Credo* romain était dès lors si exactement fixé dans la lettre, Hippolyte lui-même ne se soucie pas, quand il a à l'utiliser dans ses œuvres dogmatiques, de le citer tel quel (cf. *Contra Noetum*, I, *P. G.*, t. 10, col. 805 A ; VIII, col. 816 A), et pas davantage Novatien *(De Trinitate*, I, *P. L.*, t. 3, col. 886 AB ; IX, col. 900 BC ; XVI, col. 915 BC ; XXIX, col. 943 Asq. ; XXX, col. 947 Bsq.). Le P. Lebreton est plus nuancé *(Recherches*, p. 101).

[10] Capelle, *Les Origines...*, p. 18 et 19.

[1] Lebreton, *Recherches*, p. 114-15.

[2] Ainsi *Adv. hær.*, IV, XXXIII, 3, *P. G.*, t. 7, col. 1073 C sq. ; V, XX, 1-2, col. 1177-78 ; I, XXII, 1-2, 669-70. Voir aussi toute la finale de la *Démonstration de la Prédication apostolique*, n. 98-100, qui est très suggestive à cet égard. Tertullien insiste lui-même beaucoup sur le *unum Deum* qu'il trouve dans la *regula fidei* (par exemple *De præscriptione*, XIII, *P. L.*, t. 2, col. 26 AB ; *De virgin. vel.*, I, col. 889 AB). Hippolyte connaît cette façon d'argumenter et s'y réfère dans le *Contra Noetum*, I, *P. G.*, t. 10, col. 805 A ; IX, col. 816 BC. On sait que ce mot *unum* n'a pas trouvé place dans le *textus receptus* de notre Symbole.

[3] Cf. *Adv. hær.*, I, III, 6, *P. G.*, t. 7, col. 477 AB ; III, I, 2, col. 845-46 ; III, 3, col. 850 AB ; IV, IX, 2-X, 2, col. 997-1001 ; XXXIII, 15-XXXIV 5, col. 1083-86.

[4] C'est l'explication donnée par le P. Lebreton, *Recherches*, p. 109-10. Elle paraît fondée. L'argument prophétique est, en effet, dans l'apologétique du IIe siècle, l'argument principal tant contre les païens que contre les Juifs. Mais c'est aussi un argument essentiel dans la polémique contre les hérétiques ; le fait est patent chez S. Irénée. Les motifs ne manquaient donc pas au IIe siècle pour insister dans la catéchèse sur ce fait que le Christ avait été annoncé par les prophètes et sa vie prédite par eux dans tous ses détails. Que ce fait soit rappelé dans l'énoncé de la *regula fidei*, rien d'étonnant par conséquent. Il pouvait être rappelé dans la troisième partie du symbole, la mention du Saint-Esprit amenant tout naturellement celle des prophètes ; ainsi une fois chez Irénée. Mais il n'est point sûr que cette place ait jamais été une place régulière et fixe, comme le voudrait le P. Lebreton *(Recherches*, p. 115). Nous croirions plutôt que deux types de symboles ont fort bien pu coexister, l'un où la mention du Saint-Esprit amenait celle des prophètes et par ricochet un développement christologique, l'autre où ce développement chris-

dans l'énoncé qu'il donne de la *regula fidei*, rattache parfois au troisième article le développement christologique, au lieu de le placer dans le second, comme le fait notre *textus receptus*. Il doit avoir dessein de battre en brèche à l'aide de la *regula fidei* ce dualisme que Marcion et tant de gnostiques du IIe siècle auraient voulu instaurer.

Tel est le rôle que joue chez Irénée la *regula fidei*. Elle joue le même, on le sait, chez Tertullien, et le même encore, *mutatis mutandis*, chez Hippolyte, Origène et Novatien [5]. Pareille utilisation ne trahit-elle pas les préoccupations qui ont amené l'allongement des symboles courts primitifs Il le semble bien. La foi des fidèles se trouvant menacée, et tout particulièrement celle des catéchumènes, on se devait d'insister sur les points de doctrine qui étaient spécialement en péril. Il est normal en conséquence que, au moment où les néophytes allaient par un engagement solennel consacrer leur appartenance à la communauté catholique, on ait exigé d'eux une profession de foi qui marquât d'une façon plus apparente le caractère catholique de leurs croyances et leur opposition à l'hérésie. Ainsi l'héritage pieusement recueilli de la bouche des Apôtres serait mieux sauvegardé, mis en meilleure évidence; et ce résumé admirable de l'enseignement apostolique que l'on mettait sur leurs lèvres, mériterait tout particulièrement le beau nom qu'il a gardé depuis, le « Symbole des Apôtres. »

Q. — Il y a dans notre ville deux institutions de jeunes filles, tenues toutes deux par des religieuses. Jusqu'à présent les familles chrétiennes envoyaient leurs enfants, à leur propre choix, dans l'une ou l'autre de ces deux institutions. Cette année, après la rentrée, l'évêque a donné l'ordre aux élèves de sortir de l'institution où elles étaient, pour rentrer chacune dans celle qui est située dans la paroisse particulière de chaque enfant.

On demande si l'évêque a le droit d'agir ainsi, et de priver les parents du droit de choisir l'institution où ils veulent que leur fille reçoive éducation et instruction.

R. — Le droit donne à l'évêque l'obligation générale de veiller à l'accomplissement des lois ecclésiastiques. Il en a le droit et le devoir : cf. can. 336, § 1. Le même canon lui fait un devoir de veiller spécialement à l'instruction religieuse de la jeunesse, et à son éducation suivant les exigences de la morale chrétienne et des lois canoniques : *ibid* , § 2.

Cette éducation chrétienne de la jeunesse étant une obligation faite aussi directement aux parents par le can. 1372 § 1, l'évêque a le droit et l'obligation de rappeler aux parents leurs devoirs sur ce point, de veiller à ce qu'ils y satisfassent, et de les y forcer, *servatis servandis* bien entendu.

Pour être certaine que le but de ses lois sur l'éducation chrétienne sera atteint, l'Eglise a donné à l'évêque le droit, et lui a fait un devoir, de la surveillance des écoles, de leur visite, et elle l'a armé de la faculté d'exiger, dans les livres et le personnel enseignant, les changements qui lui paraîtraient nécessaires ou opportuns : can. 1381, 1382. Les écoles tenues par des religieux, fussent-ils exempts, sont soumises à cette visite et par conséquent aux corrections de l'évêque. Et nous sommes bien obligés de dire, puisque l'occasion s'en présente et le demande, que de nos jours, en certains pays, les religieux, sous prétexte qu'ils sont exempts, se croient facilement, ou du moins affectent de se dire complètement, en tout et pour tout, indépendants de l'autorité épiscopale. C'est là une grave erreur. Nombreux sont les cas où les religieux sont soumis à cette autorité : ce sont, en général, tous les cas où les religieux sont en communication avec les fidèles soumis, eux, à l'autorité intégrale et universelle de l'évêque, et à sa responsabilité. L'exemption est un régime intérieur et n'est pas une matière d'exportation.

En ce qui concerne les écoles, si elles sont ouvertes aux sujets de l'évêque et ne sont pas destinées, ne sont pas consacrées en fait à l'éducation exclusive des sujets de la religion, c'est-à-dire de religieux profès, elles sont soumises nommément, de par le can. 1382, à la visite et par conséquent aux droits de correction de l'évêque. Et il s'agit là de tous les religieux sans aucune exception, à vœux solennels comme à vœux simples, de droit pontifical comme de droit diocésain, exempts ou non exempts, *quorumlibet religiosorum scholæ*. Et il ne s'agit pas seulement de l'instruction purement chrétienne et ecclésiastique, c'est-à-dire de l'enseignement de la doctrine purement chrétienne, de l'évangile et du catéchisme, de la foi catholique ; il s'agit de l'éducation : *moralem institutionem*. La visite porte sur cela, et y est soumis quiconque donne cette éducation-là. Et c'est aussi pour ce motif, non seulement de doctrine chrétienne à proprement parler, mais de morale, que l'évêque reçoit du can. 1381 § 2 le droit et le devoir d'exiger les changements qui lui paraissent opportuns, en livres et en maîtres.

L'évêque reçoit du Code tous ces droits et tous ces devoirs. Mais il n'en reçoit pas d'autres. Il a évidemment le droit d'attirer l'attention des parents sur l'éducation donnée en telle école. Il a la fonction de leur dire, le cas échéant, que l'éducation donnée en telle école n'est pas conforme à la morale catholique, et qu'en conséquence ils ne peuvent pas, en sûreté de conscience, mettre leurs enfants dans cette école. Si la situation est tellement flagrante, tellement hors de toute discussion, que les faits soient indéniables, si l'âme des enfants, leur foi chrétienne, sont en danger du fait de l'éducation donnée en telle école, l'évêque peut ordonner aux parents, et leur faire une obli-

tologique était directement inséré dans le second article. La plasticité des formules liturgiques à cette époque rend parfaitement plausible une telle hypothèse.

5 Nous avons déjà cité plus haut les textes du *Contra Noetum* d'Hippolyte et du *De Trinitate* de Novatien qui le prouvent. Pour Origène, voir *In Joan.*, t. XXXII, 9, *P. G.*, t. 14, col. 781 D sq. ; *Hom.* II *in Psalm.* XXXVII, 8, *P. G.*, t. 12, col. 1387 BC.

gation grave, sous peine de faute grave par conséquent, de ne pas envoyer leurs enfants à telle école, et même de les en retirer en pleine année scolaire.

Mais c'est là tout ce que peut faire l'évêque. C'est sur ces causes et uniquement sur elles, qu'il peut baser son action et son intervention. Il ne peut pas, s'il ne se base pas sur la moralité même de l'éducation donnée en telle ou telle école, conseiller aux parents, à plus forte raison leur ordonner, de placer leurs enfants dans telle ou telle école au détriment de telle autre. Lorsque toutes choses concernant la morale et l'éducation sont égales, l'évêque doit respecter la liberté et la responsabilité de chaque parent. A plus forte raison lorsqu'il s'agit d'écoles chrétiennes et catholiques, à qui ces titres sont parfaitement reconnus, l'évêque ne peut-il pas exiger, ni même conseiller, le choix entre ces écoles. Ce serait commettre une injustice, un abus de pouvoir, et rabaisser son rôle d'évêque.

L'évêque ne peut donc pas, dans une ville, recommander, sans raison tirée de l'éducation même, de la morale, une maison plus qu'une autre. Nous parlons, bien entendu, de l'évêque comme tel, car personne ne comprendra, nous en sommes certains, que l'évêque, comme personne privée, comme savant, s'il y a lieu, ne puisse pas dire à des familles que l'instruction reçue en telle école, au point de vue des programmes, des examens, de la science, est plus forte, et par conséquent plus recommandable.

L'évêque ne peut pas non plus, et cela découle de ce que nous venons de dire, ordonner aux parents de mettre leurs enfants dans telle école parce qu'elle est celle de leur propre paroisse. Sans doute il doit veiller à la vie paroissiale, mais le droit ne lui permet pas d'interdire d'assister à la messe, ou aux offices religieux, dans les chapelles, hors de l'église paroissiale, et c'est cependant cette assistance qui importe le plus à la vie paroissiale. Il peut cependant exhorter les fidèles à la fréquentation de leur église paroissiale : cf. can. 467, § 2. Comment, dès lors, pourrait-il, sous prétexte de vie paroissiale, fermer aux fidèles, de son autorité pastorale et divine, les écoles chrétiennes d'une paroisse qui ne serait pas la leur ? Et s'il ne le peut pas, en raison du motif de la vie paroissiale, vie religieuse, comment le pourrait-il pour des motifs matériels purement, parce que, par exemple, cela lui semblerait nécessaire aux finances de la paroisse ?

Ajoutons enfin qu'il faudrait, pour que l'évêque pût user de ses droits dans les circonstances qu'indique votre question, des motifs excessivement graves et impérieux. En effet, l'évêque a fait non seulement une défense, mais il l'a faite en pleine année scolaire. Il a été jusqu'à ordonner de retirer les enfants d'une certaine école. Il faudrait, pour qu'une telle mesure, si ferme et si impérative, se justifiât, une situation d'une immoralité dans l'éducation donnée, d'un danger pour les âmes, absolument flagrant et indéniable, public et notoire. Et il est bien évident que tel n'est pas le cas, puisque, de fait, l'école n'est pas à déserter pour tous les enfants, et que chacune de celles dont il s'agit se trouve bonne, bien que seulement pour les enfants d'une seule paroisse.

Dans le cas de cette immoralité flagrante qui justifierait la défense de l'évêque et son ordre de retrait, rien, absolument rien ne justifierait l'ordre également donné par l'évêque de mettre les enfants retirés de telle école, non pas ailleurs, dans une école chrétienne, mais dans *telle* école déterminée, dans celle-là même qui se trouve dans la paroisse des parents. L'évêque n'a reçu du droit canonique aucune faculté d'obliger les parents de faire élever leurs enfants dans *telle école précisée* dans son entité individuelle, dans l'école *de telle paroisse*.

Il nous paraît donc que le cas qui nous est exposé, et de la façon dont il nous est décrit, constitue, de la part de l'évêque, un abus de pouvoir tout à fait réel et caractérisé. L'action de l'évêque ne se justifie point par les motifs sur lesquels se base en droit la possibilité de l'intervention d'un évêque en ces questions, et elle excède manifestement le mode suivant lequel l'action légitime de l'évêque peut s'exercer.

Nous n'avons nul besoin d'ajouter, pour que nos lecteurs le comprennent, combien un fait de cette nature serait déplorable, dans les pays où les catholiques revendiquent, pour établir ou maintenir la liberté de l'enseignement, la liberté du choix de l'école par la famille elle-même.

Q. — Une jeune fille catholique a épousé un protestant au temple, parce que la cérémonie de 1re classe fut refusée à l'église. Elle a fait baptiser ses enfants à l'église, et elle continue elle-même de s'approcher des sacrements (ce n'est pas chez moi).

Prise enfin de scrupule, elle demande : *a)* ce que vaut son mariage : — *b)* quel est l'état de sa conscience : peut-elle invoquer l'ignorance, la bonne foi ? — *c)* ce qu'elle doit faire actuellement, si son mari consent à ce que demandera l'Eglise, et s'il refuse ?

Elle soutient pour sa défense qu'elle n'a jamais eu l'intention d'apostasier, et qu'à une question du ministre protestant elle a répondu vouloir rester catholique romaine.

R. — I. Le fait assurément est fort regrettable, mais la responsabilité en incombe uniquement à cette jeune fille, ou à ceux qui l'ont dirigée, par exemple ses parents si c'est le cas. Quant au refus d'une cérémonie de 1re classe, il était parfaitement légitime, et même nécessaire, puisque, suivant la législation de l'Eglise sur les mariages mixtes (que nous avons assez souvent exposée et rappelée), il ne devait pas y avoir cérémonie du tout à l'église. Le curé qui, d'après son devoir, a refusé cette cérémonie a donc bien et louablement agi, et ne saurait en rien être rendu responsable des conséquences de cet excellent refus.

Cette femme a fait baptiser ses enfants dans l'Eglise catholique. C'est très bien. Elle a agi con-

formément à son devoir, et elle est louable, elle aussi, sur le point.

Qu'elle ait été reçue à l'administration des sacrements, cela dépasse tout ce qu'on aurait pu prévoir. Nous ne pouvons que vous féliciter de ce que ces agissements ne soient pas de votre fait, tout en déplorant que cela ait pu arriver quelque part.

II. — A) Ce que vaut son mariage ? C'est simple : RIEN. Il est nul devant l'Eglise et devant Dieu, pour défaut de la solennité de célébration formellement requise, et à peine de nullité, par le can. 1094.

B) Au for externe, elle vit en concubinage. Elle est pécheresse publique, et doit être traitée suivant les lois de l'Eglise concernant les pécheurs publics : refus de sacrements, refus de sépulture, etc.

Ce n'est pas à nous de dire, mais à elle-même, si elle peut invoquer son ignorance ou la bonne foi. Personne ne le sait mieux qu'elle. Pour nous, nous avons peine à nous figurer qu'elle puisse parler ici d'ignorance et de bonne foi.

III. — A) Si son mari consent à donner à l'Eglise les cautions que le droit ecclésiastique et le droit divin exigent, la question est simple. Il n'y a qu'à demander la dispense, puis, après réconciliation avec l'Eglise, absolution de la suspicion d'hérésie, et pénitence faite du scandale donné et des péchés publiquement commis, admission au sacrement de mariage, mais sans cérémonie, fût-ce de dernière classe, cette fois comme par le passé.

B) Si son mari ne consent pas soit à donner les cautions, soit à admettre le mariage, à elle de voir, et au prêtre à qui elle s'adressera, et qui jugera suivant les prescriptions de la morale et ses directives sur la matière si elle peut divorcer, quitter ses enfants, etc. Vous connaissez certainement les règles de la théologie morale sur le point de devoirs opposés et sur le choix à faire. Mais il est incontestable que, quelle que soit la solution à laquelle devra s'arrêter un jugement prudent, toutes les relations conjugales que cette femme aura avec son prétendu mari, comme toutes celles qu'elle a eues l'ont été, seront des péchés, à expier ou par la pénitence en cette vie, ou par l'enfer dans l'autre, comme le dit excellemment le cardinal Gasparri.

Il nous paraît, du reste, impossible que le mari refuse et les cautions exigées par l'Eglise, et le mariage religieux. En somme, ces cautions, sans y avoir expressément consenti en face de l'Eglise catholique, il les a remplies, puisque tous les enfants ont été baptisés dans l'Eglise catholique. Il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir de doute sur son acceptation totale des désirs de la femme pour régulariser sa situation.

Q. — L'*Ami* voudrait-il répondre aux deux questions suivantes sur le rituel de l'ordination ?

1o Quand un Nonce ou un Délégué apostolique, évêque, archevêque, mais non cardinal, ordonne des clercs dans sa chapelle privée, exempte de toute juridiction, faut-il mettre le *Mandatum* à son nom ou à celui de l'Ordinaire du lieu ?

2o Et si ce prélat ordonne des clercs sujets de l'Ordinaire du lieu où il se trouve, doit-il exiger des dimissoires écrites ? Pourrait-il se contenter d'une autorisation verbale ?

3o Les dimissoires écrites sont-elles requises pour l'ordination des clercs faite, dans leur propre territoire, par un évêque étranger dûment autorisé par l'Ordinaire du lieu ?

R. — Ad. I. Quand un prélat, quel qu'il soit, accomplit, en faisant une ordination, la fonction de l'évêque Ordinaire du lieu, le *Mandatum* doit être mis au nom de l'évêque Ordinaire du lieu. Cela va de soi, puisque l'ordination est celle qui est faite au nom et par l'autorité de l'évêque Ordinaire du lieu. Il en est ainsi, par exemple, quand il s'agit de l'ordination générale d'un diocèse.

Ad II. Lorsque le prélat ordonne des clercs dans sa chapelle privée, en vertu des pouvoirs qui lui sont concédés comme Nonce, Délégué apostolique, etc., il a besoin, comme tout prélat autre que l'évêque propre de l'ordination, de lettres dimissoriales émanées de cet évêque propre. Les feuilles contenant les pouvoirs concédés aux Nonces, Délégués apostoliques, etc., ne donnent pas la faculté de faire les ordinations sans lettres dimissoriales. Même les cardinaux, dans le can. 239, § 1, qui règle leurs privilèges généraux, voient bien spécifiée, n. 22, l'obligation pour les sujets qu'ils ordonneront à la première tonsure ou aux ordres mineurs, d'avoir des lettres dimissoriales de leur propre évêque d'ordination.

La coutume générale est de donner les lettres dimissoriales par écrit. De droit commun actuel, l'expression « lettres dimissoriales » désigne un écrit, comme le faisait remarquer déjà Gasparri (*De sacra ordinatione*, t. II, n. 863). Le concile de Trente (Sess. XXIV, *de Reformat.*, c. II) disait bien qu'il fallait le consentement exprès, *ou* les lettres dimissoriales du propre évêque. Mais même ceux qui, comme Many (*Prælection. de sacra ordinatione*, n. 63, § 2), interprétaient ce texte le plus largement, allant jusqu'à dire que de droit commun les dimissoriales pouvaient être accordées de vive voix, sans qu'un écrit fût nécessaire, restreignaient pratiquement cette latitude au cas où l'évêque priait un évêque étranger de faire dans son diocèse à lui évêque propre de l'ordination, l'ordination de ses propres sujets, en son lieu et place. Dans les autres cas il fallait, ou il vallait mieux, qu'il y eût, pour éviter toute fraude, un écrit. Il est évident que dans le cas où un évêque étranger fait une ordination au lieu et place de l'évêque Ordinaire du lieu, les sujets qui se présentent devant lui sont connus de ceux qui assistent l'évêque, et que la fraude devient ainsi pratiquement impossible.

Il nous paraît qu'il faut rigoureusement se tenir à ces sages prescriptions, surtout dans l'état actuel du texte légal qui parle des lettres dimissoriales et non plus seulement du consentement de l'évêque propre.

Ad III. Non, pour le motif que nous venons d'exprimer. L'évêque propre de l'ordination, Ordinaire

du lieu où se fait l'ordination, en demandant à un évêque étranger de remplir sa fonction de conférer les ordres, lui demande, par le fait, de la remplir, non pas à vide, mais relativement à ses propres sujets. Il ne saurait donc être requis que par ailleurs cet évêque envoie chacun de ses sujets à l'évêque délégué, muni de lettres spéciales et nominatives, exactement comme il le ferait s'il envoyait ces sujets hors de son propre diocèse, dans celui de l'évêque qui ferait son ordination personnelle, agissant pour accomplir les devoirs de sa propre charge pastorale.

On peut donc continuer la façon d'agir que nous expose notre correspondant. Dans un séminaire général, où des sujets de plusieurs évêques font leurs études cléricales, chacun de ces évêques, avec la délégation de l'évêque du lieu, peut ordonner sans lettres dimissoriales écrites et ses propres sujets et ceux de l'évêque Ordinaire du lieu. Il n'est besoin de lettres dimissoriales écrites que pour les sujets des évêques autres que le pontife faisant la cérémonie et l'évêque Ordinaire du lieu. La délégation importe le pouvoir d'ordonner les propres sujets de celui qui l'a donnée.

Q. — A propos de la 2e question de la p. 751 de 1932, l'*Ami* se demande quel pourrait être un cas de nécessité de la collation à domicile du baptême solennel sans l'autorisation de l'Ordinaire. En voici un très fréquent dans nos régions. C'est celui de l'enfant arrivant avant terme, 7e mois par exemple. Il n'est pas en danger de mort, à condition de rester à la maison, mais le transport serait dangereux, dans nos pays de montagnes, en raison des cahots de la route et des différences d'altitude. Donc, pas de danger de mort immédiat, mais impossibilité morale de transporter l'enfant. Il y aurait pourtant risque à attendre plusieurs jours l'autorisation de l'Ordinaire.

Ne serait-ce pas le cas de donner le baptême solennel, c'est-à-dire le baptême avec toutes les cérémonies, puisque l'ondoiement est interdit sauf en danger de mort ?

R. — Il n'y a pour le baptême qu'un cas de nécessité : c'est le danger de mort. Dans ce cas, le baptême se confère en commençant par l'ondoiement, et si c'est un prêtre ou un diacre qui baptise, et s'il a le nécessaire sous la main, il doit continuer le rite du baptême, si c'est possible, c'est-à-dire si l'enfant continue à vivre après l'ondoiement.

Quant au cas que vous citez, lorsque vous vous trouvez en dehors du danger de mort il n'y a qu'une seule ligne de conduite régulière : exposer le cas à votre évêque, qui du reste doit connaître cette situation, et il verra sans doute qu'il y a lieu, dans ces circonstances, d'user des pouvoirs que lui confère le can. 776, § 1, n. 2. Si les choses sont réellement telles que vous le dites, ou bien il pensera qu'il peut accorder l'autorisation de donner à la maison le baptême solennel, ou bien il demandera au Saint-Siège un indult l'autorisant à accorder cette permission.

Mais, en ce qui vous concerne personnellement, vous ne pouvez pas prendre cette latitude ni cette décision : le can. 776 est trop formel et précise trop les cas où l'administration du baptême solennel dans les maisons des particuliers est autorisée. Puisque les cas dont vous parlez ne sont pas rares, vous devez, en conscience, vous mettre en règle avec le droit ecclésiastique en avertissant votre évêque, et en vous tenant à sa décision.

Q. — Merci à l'*Ami* pour sa réponse au sujet des lois de l'*Index*, p. 825 de 1932. Permettez-moi cependant d'insister, parce que je trouve que la solution n'est pas complète. Elle suppose que celui qui fait la lecture n'a pas la permission de l'*Index*. Mais qu'en est-il s'il l'a ?

Et, en second lieu, celui qui a la permission de l'*Index* et qui lit un ouvrage à l'*Index* à quelqu'un qui n'a pas cette permission, commet-il une faute contre les lois de l'*Index* ?

R. — Nous avons répondu à la question telle qu'elle peut se poser en faisant une réelle difficulté. Quand on se demande si l'on peut se faire lire, sans faute, un livre inscrit au catalogue de l'*Index*, on veut dire toujours que la lecture sera faite par une personne qui n'a pas l'autorisation de lire les livres à l'*Index*, et même, parfois, par une personne qui ne comprendra pas ce qu'elle lira, ou qui n'a aucune idée des lois de l'*Index*.

Il est bien évident que si la personne qui fait la lecture a la permission de la faire, elle ne commet pas le délit qui consiste à faire indûment la lecture d'un livre à l'*Index*. C'est là un point que nous n'avons pas songé à exprimer, et sur lequel nous continuons à penser que nos lecteurs sont tellement fixés que nous n'ayons pas à nous y étendre.

Mais il est cependant possible, dans le cas, que celui qui fait cette lecture commette une faute. Il a l'autorisation de lire les ouvrages à l'*Index*, et il ne va pas contre les lois de l'*Index* en lisant pour lui ces ouvrages. Mais il peut fort bien commettre une faute en les lisant à d'autres. Il y a faute lorsque les autres n'ont pas une raison suffisante d'entendre cette lecture, lorsqu'ils ne sont pas suffisamment prémunis contre les dangers que suppose la défense d'intérêt général qu'est la prohibition de l'*Index*. Il y a alors faute de la part du lecteur, non pas contre la prohibition de l'*Index* puisqu'il a lui-même personnellement l'autorisation de lire pour son compte, mais faute morale, péché. Et celui qui, dans le cas où il y a péché de la part du lecteur, entend la lecture, est responsable, non pas seulement de son propre péché, mais de celui qu'il fait commettre. Ce sont là les règles de morale généralement usitées et bien connues.

Et nous avons ainsi répondu à la totalité de la question présente.

Q. — En cas de péril de mort et en d'autres cas urgents, les simples confesseurs peuvent absoudre directement des censures réservées : can. 882, 2252, 2254. On demande si ce pouvoir d'absolution est pour le pénitent un simple privilège facultatif, auquel il

puisse renoncer, ou bien un moyen obligatoire dans les cas urgents.

Cas concret : Luc, atteint de censure réservée, se trouve dans la nécessité de communier ou de célébrer. Est-il tenu de demander à son confesseur une absolution directe, de par le can. 2254, ou bien peut-il recourir au supérieur, par ex. au Saint-Siège, et, en attendant l'absolution de la censure, se contenter d'une absolution indirecte, obtenue par exemple en confessant ses autres fautes à son confesseur ?

R. — La question est mal posée. Quand quelqu'un est dans la nécessité de communier ou de célébrer, il est, par le fait, dans la nécessité de communier dignement, et de célébrer dans les conditions que l'Eglise assigne, en état de grâce, etc. Ainsi donc, celui qui par nécessité doit communier ou célébrer, a un devoir équivalent de supprimer les obstacles qui s'opposent à la communion digne, à la célébration digne. Il a donc l'obligation de faire lever la censure, de cesser la contumace dont la censure est le prix. Les canons 2252 et 2254 lui offrant les moyens de remédier à l'obstacle qu'il ressent, il doit en user.

Quant à l'absolution dite indirecte, elle n'existe pas en pareil cas. Il n'y a pas plus d'absolution indirecte d'une censure, dans le cas exprimé, qu'il n'y en aurait d'un péché volontairement caché et tu.

D'ailleurs il faut aussi tenir compte du can. 2250. Si la censure est de celles qui empêchent la réception des sacrements, il n'y a pas d'absolution possible des péchés avant que l'on absolve de la censure. Si la censure laisse libre l'accès aux sacrements, on peut absoudre des péchés, la censure demeurant, mais à la condition que celui que l'on absout soit dans les deux situations que le droit exprime : qu'il soit *recte dispositus*, et qu'il soit *a contumacia recedens*.

Que veulent dire ces mots ? La première condition, *rite dispositus*, vise le repentir des fautes commises. La censure suppose une faute, et même une faute grave. Il doit y avoir le repentir même de cette faute. *A contumacia recedens* signifie que le coupable frappé de censure a déjà donné, ou est dans la position de donner à bref délai, toutes les satisfactions que le supérieur à qui la censure est réservée est en droit d'exiger, ou qu'il a marquées, suivant le cas. Ainsi, quelqu'un qui a fait son recours au Saint-Siège pour en obtenir l'absolution de la censure, pourra, si la censure n'empêche pas la réception des sacrements, être absous de ses péchés en attendant l'arrivée de l'absolution de la censure. Il est *a contumacia recedens*, puisqu'il a fait acte de soumission au supérieur, et a offert de s'en tenir à ce que le supérieur exigera et imposera.

Mais il n'est certainement pas, ni *rite dispositus*, ni *a contumacia recedens*, celui qui, ne faisant aucun acte de soumission au supérieur, ou à plus forte raison le refusant, se présente néanmoins à un confesseur pour en recevoir l'absolution.

Le prêtre donc qui doit communier, pourra recevoir l'absolution de ses péchés, et communier, s'il a déjà eu recours au Saint-Siège pour être absous de sa censure réservée, si cette censure ne lui interdit pas la réception des sacrements. Si cette réception lui est interdite par la censure même, il faut attendre la levée de la censure avant de l'absoudre sacramentellement. Cela dit de façon absolue, toute réserve faite au sujet de l'obligation du prêtre de communier sans célébrer, dont nous ne voyons pas de cas possible en pratique. Cette obligation de communier ne pourrait s'entendre, en effet, en dehors de l'infamie qui résulterait de l'abstention du prêtre frappé de censure. Or, l'infamie viendra, et peut venir seulement, de l'abstention de la célébration de la messe.

Le prêtre qui est dans l'obligation de célébrer et qui, du fait de cette obligation, ne peut attendre l'absolution de la censure accordée par le Saint-Siège, n'a qu'une chose qu'il puisse raisonnablement faire : user de la concession faite par les canons pour ce cas, et recevoir, en montrant les dispositions voulues, l'absolution de la censure. S'il ne veut pas s'astreindre à ce moyen et se mettre dans les dispositions que le droit exige pour que ce moyen soit possible, le prêtre n'a plus qu'une ligne de conduite possible : s'abstenir de célébrer.

Toute autre façon de faire est en dehors de la légalité, et constitue une dérision du droit, une offense envers l'autorité ecclésiastique, et un mépris du pouvoir de répression de l'Eglise.

Q. — Il y a ici un curé qui se fait nommer comme assistant un prêtre en repos dans sa paroisse, non pour se faire aider, mais seulement pour que ce prêtre malade puisse faire les mariages en l'absence du curé, sans délégation spéciale pour chaque mariage. Est-ce que cette nomination purement nominale permet d'agir comme pour les vrais assistants ? Remarquez qu'elle est tellement nominale que ledit assistant n'a pas la permission d'entendre les confessions ni de faire aucun acte du ministère quand le curé est présent, non parce que l'évêque ne lui a pas donné la juridiction, mais parce que le curé est jaloux.

R. — Tout ce qui est dit de ce prêtre, que l'on appelle *assistant*, d'après la façon de parler du pays d'où nous vient la question, fait voir qu'il est un véritable *vicaire coopérateur*. Il y a nomination par l'évêque, et le prêtre ainsi nommé reçoit de l'évêque la juridiction pour entendre les confessions ; on incrimine la façon dont on agit à son égard, en l'empêchant de remplir un ministère quand le curé est présent dans sa paroisse : c'est donc qu'il est véritablement donné au curé pour l'aider dans l'accomplissement de tout le ministère curial. Il y a donc, dans le cas, tous les éléments que reconnaît le droit (can. 476, § 3 et § 6) aux vicaires coopérateurs.

Il est donc possible de donner à ce prêtre une délégation générale pour les mariages. Tout est parfaitement en règle avec le can. 1096, § 1.

Le fait que le curé, quel que soit le sentiment qui le pousse à agir ainsi, ne veut pas que ce vi-

caire accomplisse un ministère quelconque quand il est dans sa paroisse, ne sort pas de l'ordre canonique. Le vicaire coopérateur n'est pas envoyé pour exercer personnellement un ministère à côté du curé qu'il a pour mission d'aider. Toute son activité est subordonnée à la volonté de ce curé. Envoyé pour aider le curé, il n'a à faire que ce que le curé lui confie. Le curé peut lui tracer son ministère et se réserver toute l'action qu'il lui plaira. Cela n'empêche pas que ce vicaire est le vicaire coopérateur prévu par le droit. Aider ne veut pas dire remplacer au degré de prendre de force la place de quelqu'un, ou imposer la matière sur laquelle s'exercera cette aide.

Le vicaire, strictement, a besoin, comme tout autre prêtre, de l'autorisation du curé pour tout ministère dans l'église paroissiale et dans la paroisse, si ce ministère se rapporte à l'administration curiale. Evidemment, il est dans la situation de pouvoir, et même de devoir, considérer cette autorisation comme présumée, lorsque le curé ne la lui donne pas expressément. Mais il doit se soumettre aux restrictions que pose le curé.

Au point de vue du droit strict, tout est donc parfaitement dans l'ordre dans l'état de choses que la question expose.

Q. — En vertu du Code, le curé faisant défaut, le vicaire économe, institué par l'évêque, devient le remplaçant juridique du curé. A défaut de l'économe, le remplacement du curé revient au vicaire, et au premier s'il y en a plusieurs.

Mais ce vicaire reçoit-il charge d'âmes comme le curé ou l'économe ?

Possède-t-il tous les droits et devoirs de la charge d'âmes, v. g. pouvoir de bénir les mariages sans délégation spéciale, de sous-déléguer, obligation de la messe *pro populo* ?

Dans une discussion entre confrères, j'ai répondu *oui* à toutes ces questions. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Le vicaire qui se trouve ainsi substitué au curé ne reçoit pas la charge d'âmes à proprement parler : cette charge ne se donne que par l'office de curé, s'il s'agit d'une paroisse. C'est un simple pouvoir d'administration de la paroisse qui lui est dévolu. Il a cependant à accomplir les offices du curé qui pour lui découlent de sa charge d'âmes, sauf toutefois la messe *pro populo*. Il a les mêmes droits relativement à l'accomplissement de cette charge d'âmes, mais il ne peut pas prétendre aux fruits du bénéfice curial comme s'il était le curé. Ceci est vrai même pour le vicaire économe, puisque le can. 472, n. 1, déclare que l'évêque doit assigner à ce vicaire économe une rétribution suffisante pour son honnête entretien.

Le vicaire qui remplace le curé dans ces circonstances doit donc subvenir aux besoins des âmes de la paroisse. Il est tenu, tout comme le curé, de résider et d'administrer les sacrements. Il peut, comme il doit, bénir les mariages, il peut déléguer un prêtre pour y assister, sans avoir lui-même une délégation quelconque à demander à qui que ce soit. A ce propos nous pouvons citer le cas arrivé dans une grande ville. Le curé meurt subitement, au matin du jour où il devait faire un mariage. Emoi général ! Heureusement un vicaire général devait assister à ce mariage ; on lui demanda la délégation pour recevoir le consentement matrimonial, il la donna à un prêtre venu lui aussi pour assister au mariage. Et l'on crut que l'affaire était faite, et le mariage valide. Mais voilà que le dénommé vicaire général, selon une fâcheuse habitude, n'était qu'un *pseudo vicaire général,* un prêtre qui avait été, sous l'évêque mort ou démissionnaire, vicaire général, mais qui ne l'était plus, le diocèse se trouvant dirigé par un vicaire capitulaire ou un administrateur apostolique, tous deux personnages ne pouvant pas nommer un vicaire général, et ne l'ayant d'ailleurs pas fait. Il n'y avait pas de doute : le mariage était nul. Il n'y avait qu'un moyen de le faire valide (en dehors, bien entendu, du recours au vicaire capitulaire ou à l'administrateur apostolique, recours qui n'était pas nécessaire) : c'eût été de s'adresser au premier vicaire, tout simplement, qui avait seul, dans la paroisse, de par le droit, la faculté d'assister validement aux mariages. Il se trouvait ainsi que ce prêtre, qui avait paru un trop petit personnage, eût pu, seul, assurer la validité du mariage.

Mais ce vicaire ne saurait être soumis à l'obligation de la messe *pro populo*, obligation qui est personnelle au curé et inséparable de la possession du bénéfice curial.

Il ne jouit pas non plus des droits réels du curé. Il ne touche, de par le droit, ni les revenus du bénéfice curial, ni les droits du curé, droits d'étole ou autres. Quand on dit qu'il doit jouir de tous les droits du curé qui découlent de la charge d'âmes, on veut dire les droits inhérents à l'accomplissement même de cette charge d'âmes, et qui lui permettent de la mettre en œuvre sans obstacles : personne ne peut l'en empêcher, personne ne peut s'y immiscer sans ou contre lui, etc.

Tout cela vient de ce que le vicaire remplaçant le curé en ces circonstances, reçoit un pur office de par le droit ; il ne se trouve pas, par le fait, attaché autrement qu'auparavant à la paroisse.

Q. — Peut-on dire qu'il y a obligation d'envoyer les noms des confirmés à leur paroisse de baptême ?

R. — Sans nul doute, il n'y a pas, dans le droit, mention textuelle de cette obligation. Cependant, elle paraît bien résulter des prescriptions directement et nettement faites.

Le can. 470 § 2, en effet, impose l'obligation d'inscrire la réception de la confirmation dans le livre des baptêmes. Et cette prescription ne peut pas s'entendre seulement, comme cela se passe dans certains diocèses, de l'inscription générale, dans le registre des baptêmes de l'année 1932, par exemple, de tous les fidèles qui ont reçu la confirmation en 1932, sans que l'on se préoccupe d'une inscription quelconque dans le registre des baptêmes de l'année de leur naissance, ou de l'inscription de la

confirmation en marge de l'acte de baptême propre à chaque confirmé.

C'est précisément cette inscription, en face de l'acte de baptême, que prescrit le can. 470 § 2. Il ne saurait y avoir de doute, puisque cette inscription de la confirmation est mise sur le même pied que l'inscription du mariage ou de l'ordination, inscriptions qui, certainement, doivent être placées en regard de la mention du baptême.

Le texte du canon est donc clair : la mention de la confirmation doit être inscrite en marge de l'acte même du baptême. L'accomplissement de cette prescription sera facile lorsque ce sera le prêtre de la paroisse du baptême qui aura présenté à la confirmation le fidèle baptisé chez lui. Mais comment faire lorsque le fidèle aura changé de paroisse entre son baptême et sa confirmation ?

Le can. 799 a pour but de pourvoir à cette difficulté. Il prescrit que, lorsque le propre curé du nouveau confirmé n'est pas présent à la cérémonie de la confirmation, et ne peut se rendre compte par lui-même de la réception de ce sacrement, celui qui confirme doit, personnellement ou par l'intermédiaire d'un autre, informer ce propre curé de l'octroi du sacrement.

Evidemment, il n'y a, dans le texte du canon que le « propre curé. » Or, si le confirmé ne réside plus dans la paroisse de son baptême, il a un propre curé qui n'est pas celui du baptême, mais celui de son domicile ou de son quasi-domicile actuel. A strictement parler, l'expression de « propre curé » ne désigne pas autre chose que ce curé du domicile ou quasi-domicile actuel. Il est important, du reste, que ce curé soit averti de la réception de la confirmation, ne fût-ce que pour savoir qu'il est déchargé de l'obligation, qu'il a, de préparer son paroissien à la confirmation.

Mais, d'autre part, comment pourra se faire l'inscription de la confirmation sur le registre des baptêmes, si le curé du baptême, absent de la cérémonie de la confirmation, ne peut lui aussi se rendre compte de la confirmation ?

Il paraît donc nécessaire de dire que le *propre curé,* dans le cas, a deux sens, et désigne et le curé du domicile et du quasi-domicile actuel, et le curé du baptême. Ce dernier sera toujours connu, parce qu'on ne doit pas admettre un fidèle à la confirmation avant d'avoir été informé, par le certificat du baptême, de sa qualité de chrétien.

Sans doute on pourra dire que le droit ne fait pas directement mention de cette obligation d'avertir le curé du baptême, alors qu'il le fait expressément, au can. 1103, pour la notification du mariage.

A cela l'on peut répondre que ce qui n'est pas dit expressément peut cependant ressortir d'une prescription qui le suppose, et qui, sans cela, ne pourra pas être remplie, comme c'est précisément le cas pour le point présent.

Il paraît donc bien que les évêques qui donnent la confirmation à des fidèles hors de leur paroisse, et en l'absence du curé du baptême, doivent faire avertir de la confirmation donnée le curé du baptême, afin que la mention de la réception de ce sacrement puisse être inscrite en face de l'acte du baptême.

LITURGIE

Q. — Je serais reconnaissant à l'*Ami* de vouloir bien me donner la solution des questions suivantes, au sujet desquelles j'ai consulté en vain les auteurs.

1° Aux féries de Carême, lorsqu'on fait l'office d'une fête occurrente n'ayant pas de préface propre, quelle préface faut-il dire à la messe conventuelle de cette même fête, dans les églises où, — conformément aux rubriques du Missel, — on célèbre en pareil cas deux messes conventuelles ?

Est-ce, comme l'indiquent plusieurs *Ordos,* la préface commune ; ou bien, comme je l'ai trouvé marqué dans un autre *Ordo,* la préface du Carême ?

2° En France, l'an dernier, la célébration de la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc avait lieu le dimanche dans l'octave de l'Ascension, lequel se trouvait être le deuxième dimanche de mai.

Or, voici ce que, touchant la célébration de cette solennité, j'ai relevé dans un *Ordo* que l'on m'a communiqué :

Dans la cathédrale, après tierce, messe conventuelle du dimanche dans l'octave de l'Ascension, avec mémoire de l'Apparition de l'archange S. Michel (double-majeur simplifié), puis de cette octave, et préface de l'Ascension ; — après none, messe solennelle de Ste Jeanne d'Arc, sans aucune mémoire et avec la préface commune.

Est-ce que cette indication concernant la préface à chanter à la messe de la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc était bien exacte ?

R. — Il faut bien reconnaître que, sur les points envisagés par notre consultant, l'enseignement donné dans les divers manuels de Liturgie qui ont paru depuis la publication des Nouvelles rubriques du Missel, est incomplet. Force est donc de recourir au texte même de ces rubriques. N'est-ce pas toujours, du reste, le parti le plus sûr [1] ?

Or, on lit dans les Nouvelles rubriques du Missel (tit. v, n. 4) : « Attamen, si plures habeantur missæ cantatæ aut conventuales, vel etiam aliæ habeantur missæ in cantu præter conventualem, in qualibet ex eis, ad tramitem Rubr. gen. Missalis, tit. vii, n. 2, nulla fit commemoratio de aliis, neque dicuntur *præfatio* aut aliæ partes quæ vel propriæ sint alterius missæ, vel propriæ item alicujus commemorationis in altera missa factæ vel faciendæ. »

Ainsi formulée, la règle générale est d'autant plus facile à appliquer aux deux cas particuliers proposés par notre consultant, que les rubriques propres placées, dans le Missel, avant chacune des préfaces, apportent encore des précisions.

Ad I. D'après la rubrique propre de la préface du Carême, non seulement cette préface se dit à toutes les messes du temps, depuis le mercredi des Cendres jusqu'au samedi inclusivement de la quatrième semaine de Carême, mais « dicitur etiam, juxta rubricas, in omnibus missis quæ eo tempore

[1] Cf. Rousseille, *Rubricarum... explanatio triplex,* t. I, prologue.

celebrentur, et ad nullum Domini festum vel mysterium referantur, dummodo et *de tempore fiat commemoratio,* et ipsa missa, aut commemoratio prius habita, aliam non exigat præfationem. » Or, lorsque, dans les églises où l'office choral est obligatoire, on a, en Carême, à célébrer deux messes conventuelles le même jour, — savoir : l'une d'une fête occurrente dont on fait l'office, et l'autre de la férie, — la messe conventuelle de la fête n'y comporte pas la commémoraison de la férie. (Nouv. rubr. du Missel, tit. I, n. 1). Elle ne comporte donc pas, non plus, la préface du Carême.

Si la messe de ladite fête n'a pas elle-même de préface propre, on doit y prendre la préface commune. (Cf. rubr. de cette dernière préface [1]).

Notre consultant voit maintenant auxquels des *Ordos* allégués par lui il faut donner raison sur ce point.

Ad II. La rubrique propre de la préface de l'Ascension contient une prescription analogue à celle que nous venons de citer de la rubrique de la préface du Carême : « [Præfatio de Ascensione] dicitur etiam, juxta rubricas, in omnibus missis, quæ infra eamdem octavam celebrentur, dummodo et *de octava vel de dominica infra octavam fiat commemoratio,* et ipsa missa, aut commemoratio prius habita, aliam non exigant præfationem. » Etant donné que, le dimanche 8 mai 1932, il y avait, dans l'église cathédrale dont il s'agit, et une grand'messe de la solennité extérieure de Ste Jeanne d'Arc, et une autre messe conventuelle du dimanche occurrent dans l'octave de l'Ascension, la grand'messe de la solennité susdite n'y admettait ni la commémoraison du dimanche occurrent, ni celle de l'octave de l'Ascension. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 4 [2]). En conséquence, on ne pouvait, à cette même grand'messe de Ste Jeanne d'Arc, prendre la préface de l'Ascension.

C'est avec raison que, conformément à la rubrique propre de la préface commune, l'*Ordo* allégué par notre consultant indiquait cette dernière préface pour la grand'messe de la solennité de Ste Jeanne d'Arc dans l'église cathédrale [3].

Q. — Un curé place dans son église un nouveau Chemin de croix. Au lieu de le disposer de façon que, comme dans l'ancien, la première station se trouve du côté de l'évangile, il met celle-ci du côté de l'épître. — Voici la raison qu'il donne du changement adopté par lui : d'après la composition des tableaux et la direction des personnages qui y sont représentés, si la première station était du côté de l'évangile, on irait au devant de N.-S., au lieu de le suivre, ce qui serait anormal.

Je ne sais si cette raison est valable ; mais elle me paraît un peu spécieuse. En effet, on dit ordinairement : « *faire* son Chemin de croix, » et non : « *suivre* son Chemin de croix. »

Je serais donc reconnaissant à l'*Ami* de donner réponse aux questions suivantes :

1° Le Chemin de la croix peut-il commencer indifféremment soit par le côté de l'évangile, soit par le côté de l'épître ?

2° La raison invoquée par le curé et rapportée ci-dessus est-elle suffisante pour justifier la nouvelle disposition de son Chemin de croix ?

3° Les personnes qui, dans les premiers temps après l'érection de ce Chemin de la croix, n'ont pas pris garde au changement introduit et ont continué à commencer le pieux exercice par le côté de l'évangile, où se trouve maintenant la quatorzième station, ont-elles néanmoins gagné les indulgences ?

R. — Ad I. L'Eglise n'a rien déterminé quant à l'endroit où doit être placée la première station du Chemin de la croix. Aussi celle-ci se trouve-t-elle tantôt du côté de l'évangile, et tantôt du côté de l'épître [1]. Etant donné toutefois que, régulièrement, toute procession qui se fait à l'intérieur d'une église y tourne sur la droite (cf. *Mem. Rit.*, tit. I, c. II, § III, n. 5), on peut dire qu'en principe il convient de placer du côté de l'évangile cette première station. C'est vers elle, en effet, que, sortant du sanctuaire et tournant à droite, se dirigera le prêtre qui préside l'exercice public du Chemin de la croix. Telle est d'ailleurs, croyons-nous, la place attribuée le plus communément à cette station.

Il peut arriver néanmoins que si, outre les croix, — seules nécessaires [2], on le sait, — il y a aussi des tableaux, la manière dont y sont représentés les personnages, et surtout celui du Sauveur, invite à mettre la première station au côté de l'épître [3]. De vrai, il serait anormal que ces personnages parussent marcher à reculons...

Ad II. *Provisum in primo.*

Ad III. A notre humble avis, des fidèles qui commenceraient à rebours l'exercice du Chemin de la croix ne perdraient pas pour cela les indulgences attachées à cet exercice [4]. Voici pourquoi nous pensons ainsi :

a) Pour que l'on puisse gagner les indulgences du Chemin de la croix, il n'est pas nécessaire qu'il y ait des tableaux ou des sculptures représentant les quatorze stations de la « Voie douloureuse ». (S. C. des Indulg., 13 nov. 1837, *Cameracen.;* 30 janv. 1839, *Lingonen.*, ad 2). Seules, quatorze croix de bois, dûment bénites et érigées, sont requises. *(Ibid.)* [5].

---

[1] En cela, d'ailleurs, la nouvelle rubrique du Missel est d'accord avec la décision suivante rendue par la S. C. des Rites le 19 juin 1903 (n. 4116, ad 2) : « Quænam præfatio dicenda sit in missa votiva conventuali, quando alia celebretur missa de die infra octavam, vel ejus fiat commemoratio in missa de officio occurrente, an scilicet præfatio communis, vel præfatio de octava ? — Resp. *Affirmative* ad primum, *negative* ad secundum. »

[2] Nous avons reproduit au commencement de la présente solution le passage de la rubrique auquel nous renvoyons ici.

[3] Voir ci-dessus, note 2.

[1] Cf. Beringer-Steinen, *Les Indulgences*, 4e édit. franç., t. I, p. 373, n. 725.

[2] Cf. Sleutjes, *Instructio de stationibus S. Viæ Crucis*, p. 38, n. 24.

[3] Cf. Beringer-Steinen, *loc. cit.*

[4] Rappelons qu'il y a un peu plus d'un an, — exactement le 20 octobre 1931, — la Sacrée Pénitencerie (Office des Indulgences) a déterminé les indulgences attachées à l'exercice du Chemin de la croix. (Voir *Ami* 1932, p. 87).

[5] « De tout temps, cependant, il a été d'usage d'unir aux quatorze croix autant de tableaux ou bas-reliefs ; et, comme ces images favorisent beaucoup la méditation des souffrances de N.-S., il ne faut pas, sans un

b) Bien qu'il soit louable et certainement plus conforme à la nature même de l'exercice du Chemin de la croix de faire une considération spéciale sur chacune de ses stations en particulier, cela pourtant n'est pas expressément requis, du moins jusqu'à nouvel ordre. Il est seulement prescrit et il suffit de méditer en général sur la Passion de N.-S. [1]

Q. — 1° Des laïques peuvent-ils, comme cela se faisait autrefois, chanter la Passion le dimanche des Rameaux ? On me cite un endroit où, l'an dernier, une jeune fille l'a chantée.

2° Que faire alors ce dimanche-là, dans les paroisses où il n'y a qu'un seul prêtre ?

R. — Ad I. L'office des trois chantres de la Passion le dimanche des Rameaux et trois autres jours de la Semaine Sainte, doit nécessairement être rempli par trois diacres ou par trois prêtres revêtus de l'habit diaconal prévu pour la circonstance. (Cf. Cérém. des év., l. II, c. XXI, n. 14; c. XXV, n. 16 ; c. XXVI, n. 4). Sont donc absolument exclus de cet office : les laïques, les clercs simplement tonsurés ou dans les ordres mineurs et même les sous-diacres. (S. R. C. 16 janv. 1677, n. 1588, ad 8 ; 22 mars 1862, n. 3110, ad 10 ; 13 juin 1899, n. 4031, ad 3) [2].

Il est seulement admis que les paroles prononcées par la foule puissent être chantées par un chœur composé même de laïques. (S. R. C., 7 juillet 1899, n. 4044, ad 2) [3]. Encore ces chantres devraient-ils, s'ils n'étaient pas revêtus de la soutane et du surplis, se tenir hors de l'enceinte réservée au clergé. (Cf. *Mem. rituum*, avertissement préalable). Quant aux femmes, fussent-elles des moniales, il leur est absolument interdit de faire partie de ces chœurs ou de les former à elles seules. (S. R. C. 17 juin 1706, n. 2169).

Ad II. Dans les paroisses où il n'y a qu'un prêtre, s'il y a aussi deux diacres et que la messe soit chantée, ces diacres peuvent chanter, l'un la partie du narrateur, et l'autre celle de la synagogue ; le célébrant, gardant la chasuble, chante alors, au coin de l'évangile, la partie du Christ [4]. S'il n'y a pas de diacres, le célébrant se contente de lire, comme il le ferait à une messe privée, la Passion proprement dite, et il chante ensuite la partie qui sert d'évangile (*Mem. rit.*, tit. III, c. II, § IV, n. 4 ; tit. V, c. II, § I, n. 10 et 11 ; cf. S. R. C., 13 juin 1899, n. 4031, ad 3) ; mais il ne saurait chanter à lui seul toute la Passion (S. R. C., *ibid.*).

motif sérieux, les laisser de côté, vu surtout qu'il est de tradition, dans l'Ordre des Frères Mineurs, d'y faire représenter les scènes de la Passion correspondantes à celles du Chemin de la croix de Jérusalem. » (Beringer-Steinen, *op. cit.*, t. I, p. 371, n. 716).

[1] Cf. Sleutjes, *op. cit*, p. 62 63, n. 41 ; — Beringer-Steinen, *op. cit.*, t. I, p. 378-379, n. 741-743 ; — *Ami* 1893, p 118. col 2.

[2] Sur ce point, aucune exception ne saurait être introduite ni maintenue légitimement sans un indult très spécial de la S. C. des Rites.

[3] Les paroles proférées seulement par S. Pierre, par Caïphe ou par Pilate etc. doivent être chantées par le diacre qui fait la partie de la Synagogue. (Cf. S. R. C., *ibid.*).

[4] En pareil cas, le célébrant devrait en outre lire à voix basse tout ce qui serait chanté par les diacres.

Q. — 1° Je ne trouve ni dans le Rituel, ni dans les traités de Liturgie que je possède, les formules à dire en donnant à baiser aux fidèles la relique de la Vraie Croix et celles des saints. L'*Ami* pourrait-il me renseigner sur ce point ?

2° Au moment de la communion de la messe, j'ai, en été surtout, le pouce et l'index, qui sont restés joints depuis la consécration, assez moites. Il en résulte que, pendant la distribution de la sainte communion aux fidèles, les saintes Hosties y adhèrent facilement. Cette adhérence m'a valu plus d'une fois des accidents, v. g. de retirer sans le vouloir la sainte Hostie que je venais de déposer sur la langue d'un fidèle, de prendre deux saintes Hosties à la fois, etc. Pour remédier à ces inconvénients, j'ai pris le parti de me purifier, avant de commencer la distribution de la communion, le pouce et l'index de la main droite. — Bien que, régulièrement, le pouce et l'index des deux mains ne doivent être purifiés qu'au moment des ablutions, ma façon d'agir est-elle répréhensible ? Je ne fais cela que parce que je l'estime nécessaire.

3° Lorsqu'on fait l'office d'un saint un jour de férie où il n'y a, dans le Bréviaire, que des leçons de l'homélie (v. g. en Carême, le lundi des Rogations, etc.), les leçons du Ier Nocturne sont celles du Commun. Mais quels répons faut-il lire alors à la suite de ces leçons : ceux de la férie occurrente, ou bien ceux du Commun ? Interrogés sur ce point, mes confrères m'ont donné des réponses différentes.

R. — Ad I. Aucune loi liturgique ne prescrit au prêtre de réciter telle ou telle formule lorsqu'il présente des reliques à baiser.

C'est néanmoins la coutume dans un grand nombre d'églises que le prêtre dise alors : *a)* pour des reliques de saint *Per merita et intercessionem sancti N. concedat tibi* (ou *vobis*) *Dominus salutem et pacem* [1] ; — *b)* pour une relique de la Vraie Croix : *Per crucem et passionem suam concedat, etc.* [2] ; — *c)* pour une relique de la couronne d'épines : *Per passionem suam concedat, etc.* ; — *d)* pour des reliques de la crèche de N.-S. : *Per nativitatem suam concedat, etc.*

Cette coutume, semble-t-il, est louable et peut être conservée [3].

Ad II. Lorsque, au cours de la distribution de la sainte communion, il arrive au prêtre de se mouiller le pouce et l'index de la main droite, il peut et doit, selon plusieurs auteurs, — entre autres S. Charles Borromée [4] et Cavalieri [5], — retourner pour un instant à l'autel, et là, se laver ces deux doigts dans un petit vase d'eau préparé pour cela, puis les essuyer avec un purificatoire [6]. Après avoir montré que, contrairement à l'opinion de Merati, le prêtre qui distribue la sainte communion ne saurait tenir de la main gauche un purifi-

[1] D'après Fumagalli (*Promptuarium liturgicum*, t. II, p. 388), le prêtre pourrait dire aussi : *Per intercessionem sancti N. liberet te* (ou *vos*) *Deus ab omni malo.*

[2] Pour la vénération d'une relique de la vraie Croix, de Herdt (*S. Liturgiæ Praxis*, t. II, n. 194), Van der Stappen (*Tract. de administratione sacramentorum et de sacramentalibus*, part. II, tit. IX, append.) et Coppin-Stimart (*Compendium S. Liturgiæ*, n. 754) proposent encore la formule que voici : *Per signum Crucis de inimicis nostris libera nos, Deus noster.*

[3] Cf Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 687, note 1

[4] *Acta Mediolanen.*, part. IV, *Instruct. de S. Eucharistia.*

[5] *Opera liturgica*, t. IV, c. IV, decr. XIII, n. 34.

[6] Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. I, n. 272, 4°.

catoire en même temps que le ciboire [1], Cavalieri [2] ajoute : « In promptu tamen est et indubie præstat modus quem idem auctor ex D. Carolo Borromæo ibidem refert, videlicet ut sacerdos ad altare redeat, et semel vel bis digitos abluat in vasculo ad id ibi præparato... In casu itaque humefactionis digitorum sacerdos, scrutatis digitis, ab his in pyxidem fragmenta excutiat, si quæ iisdem adhærere repererit, et postea eosdem digitos ut supra abluat, quod licet rubrica id ad communionis finem reservet fieri, idipsum implicite faciendum edocet, quotiescumque necessitas exegerit. »

Les raisons qui, dans le cas ci-dessus, justifient l'emploi de la précaution indiquée par S. Charles et par Cavalieri, valent évidemment, *a pari*, dans celui qui nous est proposé par notre consultant.

Ad III. Le répons étant, par sa nature même, le complément de la leçon, on conçoit qu'en principe il doive être commandé par celle-ci [3].

Quand donc à certains jours l'office d'un saint pour lequel il n'y a pas de leçons propres au Ier nocturne, prend à ce même nocturne, faute d'Ecriture occurrente, les leçons du Commun, ces dernières doivent être suivies des répons du même Commun. Les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. I, n. 4) ne laissent aucun doute à cet égard : « In officiis quibusvis... quæ occurrant in feriis lectiones de Scriptura nullimode habentibus, tam lectiones quam *responsoria*, quæ propria non sint, sumuntur de communi juxta rubricas. »

Q. — 1° La messe votive privilégiée du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois est interdite le lendemain de l'octave de l'Ascension. L'interdiction existe-t-elle seulement, — comme semble le dire le P. Hægy (*Manuel de Liturgie*, 12e édit., t. I, p. 202), — si l'on fait ce jour-là l'office de la férie ; ou bien s'étend-elle même au cas où l'on célébrerait une fête, comme cela est arrivé en 1930 ?

2° Cette même messe votive du Sacré-Cœur est-elle permise quand le premier vendredi du mois tombe pendant l'octave de la Dédicace de la cathédrale ou pendant celle de l'église propre, la Dédicace étant *festum Domini* ?

3° La messe votive privilégiée du Sacré-Cœur serait-elle prohibée à cause de la rencontre de cette même octave, bien que celle-ci n'eût pas de mémoire à l'office occurrent d'une fête double de 2e classe ?

R. — Ad I. Il est vrai que, si l'on s'en tenait à ce que dit le P. Hægy dans le passage allégué par notre honorable consultant, on serait tenté de restreindre l'interdiction de célébrer la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur le lendemain du jour octave de l'Ascension, dans l'occurrence du premier vendredi de juin, au seul cas où, ce vendredi-là, on célébrerait l'office de la férie [4]. Peut-être l'auteur eût-il apporté quelque modification à la rédaction de ce passage si son attention avait été attirée sur le point dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons rien à changer à ce que l'*Ami* a déjà enseigné à ce sujet [1], savoir : que la célébration de la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur à l'occasion du premier vendredi du mois est toujours prohibée le vendredi qui suit immédiatement le jour octave de l'Ascension, et cela quand bien même on ferait ce jour-là l'office d'une fête double ou semi-double.

On lit, en effet, dans le décret général de la S. C. des Rites en date du 28 juin 1889, par lequel fut notifiée la permission de célébrer dans chaque église, le premier vendredi du mois, — aux conditions que l'on sait, une messe votive du Sacré-Cœur privilégiée à l'égal des messes votives solennelles *pro re gravi* : « ... dummodo in illam diem non incidat *aliquod festum Domini ;* » ce qui, d'après le décret de la même S. C. du 2 juin 1916 (n. 4337), doit s'entendre uniquement d'une fête de N.-S. J.-C., conformément aux Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. IV, n, 7 ; tit. VI, n. 4 ; *Nolanda in tabell.*, n. 8). Aussi la S. C. des Rites a-t-elle rendu, au sujet de cette messe votive privilégiée du Sacré-Cœur, la décision que voici : « Si prima feria VI mensis inciderit in diem qua de festo Christi Domini fiat officium aut commemoratio, aut occurrat vigilia aut dies infra octavam, quamvis simplicem, loco missæ de sacratissimo Corde Jesu, num semper missa de festo aut de vigilia aut de octava celebranda est, excepto casu quo occurrat festum duplex I classis vel Commemoratio omnium fidelium defunctorum — Resp. *Affirmative.* » (S. R. C., 16 juin 1922, n. 4372, ad 12). On voit, l'occurrence de l'office, de la commémoraison et même d'une octave non commémorée d'un mystère quelconque de N.-S. J.-C. est un obstacle à la célébration de la messe votive du Sacré-Cœur. De fait, dans tout mystère de N.-S., il y a une manifestation de l'immense amour que son divin Cœur a témoigné aux hommes [2].

Or, avons-nous dit naguère, les deux jours qui suivent l'octave de l'Ascension, jusqu'à la messe du samedi, vigile de la Pentecôte, exclusivement sont tout imprégnés du souvenir du mystère de l'Ascension. On dirait que, sans avoir les privilèges de l'octave qui vient de se terminer, ces deux jours sont néanmoins une sorte de prolongation de celle-ci. Ils en comportent, en effet, et la doxologie et la préface.

Par conséquent, lorsque le lendemain du jour octave de l'Ascension se trouve être le premier vendredi de juin, on doit, même dans l'occurrence d'une fête double ou semi-double, prendre, au lieu de la messe votive du Sacré-Cœur, la messe du dimanche dans l'octave de l'Ascension et avec tous les privilèges liturgiques qu'aurait eus alors ladite messe votive. Cela résulte au moins *a pari* du dé-

[1] Cf. *Ami* 1928, p. 384, col. 1, ad III.
[2] *Loco cit*
[3] Cf. Piacenza, *Prælectiones de S. Liturgia. De officio divino*, p. 112, n. 74 ; — Callewaert, *De Breviarii romani liturgia*, n. 284-286.
[4] On a la même impression en lisant le décret de la S. C. des Rites en date du 8 juillet 1921 (n. 4366). Mais ce décret doit être expliqué suivant l'esprit des décrets postérieurs (notamment du 16 juin 1922, n. 4372, ad 12 et 13, et du 17 juin 1923, n. 4385) et des Nouvelles rubriques.

[1] Cf. *Ami* 1924, p. 651 ; — 1928, p. 167-168.
[2] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1923, p. 172.